

# 기독교 여성주의, 교회 담론으로서의 실패와 가능성

백소영 (강남대학교, 조교수)

- I. 들어가는 말
- II. 근현대 한국 사회의 역사적 배경과 한국교회 담론 실패의 계보학
  - 1. 위기의 한국 근현대사, 시대적 과제의 독점 이데올로기 정당화
  - 2. '정통'과 '이단', 한국교회 배제 정치의 '근본주의적' 계보학
- III. 개신교 가부장제의 여성 담론, 봉건화와 낭만화의 함정
- IV. 교회 담론으로서의 '기독교 여성주의', 하나의 가능성
  - 1. '기독교 여성주의' 담론 형성을 위한 유산
  - 2. '기독교 여성주의'의 윤리 원칙들, '살아내는' 존재 명령과 '살려내는' 구원 명령
- V. 나가는 말

DOI: <http://dx.doi.org/10.21050/CSE.2023.55.06>

---

• ABSTRACT •

---

## Christian Feminism, Failures and Possibilities as a Church Discourse

Assistant Prof. Baik, Soyoung (Kangnam University)

Exploring the possibility of 'Christian feminism' as a 'church discourse,' this study first analyzes the reasons why 'Christian feminism' failed to acquire knowledge power in Korean churches. The researcher notes the monopoly of church knowledge power by the 'crisis ideology' production group and the patriarchal structure of the Protestant faith overlooked by most early Protestant women as the main reasons. However, this study witnesses the current historical and theological reconstruction of the 'Sophia tradition' and the social changes in late-modern society that are gradually reducing gender restrictions as grounds for 'Christian feminism' to be established as a church discourse. With these observations, this study prospects that 'Christian feminism' can contribute to the establishment of gender equality in the church and provide community-oriented vision for a self-centered modern society.

**Key words:** Christian Feminism, Church Discourse, Discourse Theory, Korean Protestantism, Sophia Tradition

---

## I. 들어가는 말

한국교회 안에 ‘담론’으로서 포착 가능한 ‘기독교 여성주의(Christian Feminism)’가 존재하는가? 물론 ‘페미니즘’에 배타적인 한국교회의 전반적 기조에 대한 비판적 저항으로서 ‘여성 신학’이라고 분류되는 학문 영역이 존재하는 것은 사실이다. 1970년대부터 서구에서 들어온 페미니즘 사상과 함께 여성 신학적 관점의 텍스트와 주장들이 한국에 소개되기 시작했고, 이어 1980~90년대에는 일부 신학교를 중심으로 서구 여성 신학자들의 주요 저서가 번역되고 읽히기도 하였다. 여성주의적 관점을 패러다임으로 삼는 각 신학 분과학문 전공자들이 모여 <한국여성신학> 학회를 조직하여(1984년) ‘여성 신학’ 혹은 ‘기독교 여성주의’라는 계열로 묶일 수 있는 학문적 내용물을 모아오고 있기도 하다. 하지만 지적 산물을 모두 모은 총합이 곧 ‘담론’인 것은 아니다. 물론 푸코는 담론을 “동일한 형성의 계열에 속하는 언표들의 집합”이라고 정의한 바 있는데<sup>1)</sup>, 이 정의로 판단한다면 ‘기독교 여성주의’도 하나의 담론으로 규정지을 수 있다. 하지만 논자의 질문은 ‘기독교 여성주의’가 교회 내부에서도 발화되고 소통되고 갈등하는 이론으로서, 즉 내부자적 의사소통의 언어인 ‘교회 담론’으로 존재하는가에 대한 것이다.

나면서부터 기독교인이고 30년이 넘게 페미니스트라고 생각했고 말해왔고 글을 써왔던 논자가 이런 질문을 하게 된 데에는 한 계기가 있었다. 창립 100주년을 기념하는 기독교 여성 시민단체인 YWCA가 ‘기독교 여성주의’를 정체성의 기조로 삼았다는 소식을 접하면서였다.<sup>2)</sup> 기독교인, 여성, 청

1) 허경, “미셸 푸코의 ‘담론’ 개념-‘에피스테메’와 ‘진리놀이’의 사이,” 『개념과 소통』 9(2012), 15에서 재인용.

2) 2022년은 한국YWCA 창립 100주년이 되는 해였다. 조직도 마치 유기체와 같아서 백 년을 ‘살아낸다’ 라는 것은 여간 어려운 일이 아니다. 더구나 이익집단이나 권력 집단처럼 조직체의 구성원들이 자신의 유익을 위하여 결속하는 단체도 아닌 까닭에

년이라는 세 키워드를 핵심 정체성으로 삼는 회원들의 연합체로서 향후 또 다른 100년을 만들어감에 있어 구성원들의 말과 글, 행동의 동일성을 묶는 사상으로 ‘기독 여성주의’를 채택했다는 것이다. 그런데 조직의 내부자들 간에 ‘기독 여성주의’란 무엇인지를 논의하는 과정에서 근본적인 질문이 생겼다고 했다. “세상은 바야흐로 페미니즘이 시민 사회의 주류 담론으로 자리매김하고 있는데, ‘기독 여성주의’는 소위 ‘세속 페미니즘<sup>3)</sup>과 어떤 점에서 같으며, 어떤 점에서 다른가?” 이에 답하기 위해 내부적 고민은 물론 외부 전문가들을 초청하여 연구와 강연이 이어졌고, 기독교적 정체성과 페미니스트로서의 정체성을 한 존재 안에 담고 씨름했던 사람으로서 논자 역시 이 ‘담론화 과정’에 자주 참여했다.<sup>4)</sup> 그러다가 생겨난 의문이었다. ‘기독 여성주의’라면 그야말로 물어도 교회가 묻고 ‘담론화 과정’도 교회에서 생겨나며 갈등을 빚더라도 교회 현장에서 벌어져야 할 일이었다. 기독교적 정체성을 포함한 시민단체가 ‘기독 여성주의’를 물어

---

비영리 시민 단체가 오래 지속되었다는 점에서 그 역사가 더욱 값지다. 영어 약자 그대로, 젊은 여성 크리스천들의 모임(Young Women's Christian Association), 그러나 조직 규모가 커지고 시민 운동 단체로서 사회 여러 문제에 연대하며 참여하다 보니 일종의 ‘정체성’ 점검이 필요했다. 하여 지난 1세기를 돌아보고 가능하다면 또 한 번의 100년을 계획하면서 ‘젊은 여성 크리스천의 모임’이 붙잡아야 하는 사상적 기초가 무엇인지 묻는 작업이 최근 수년간 진행되었다. 그 결과 연합회 차원에서도 지역 Y에서도 ‘기독 여성주의(Christian Feminism)’를 단체의 핵심 정체성으로 선정했다. YWCA가 시작부터 추구해왔고 앞으로도 놓지 말아야 할 주장이라는 동의였다.

- 3) ‘세속’이라는 종교성 강한 대비적 언어를 사용한 것은 중세적 의미에서 성과 속을 구별하려는 의도가 아니다. 그보다는 현재 한국에서 담론적 우위를 차지하고 있는 ‘급진적 페미니즘’의 한 흐름이 기독교(특히 개신교)를 향하여 대립각을 내세우고 있기 상황을 반영하기 위해서이다. 급진적 페미니즘은 여성의 자유와 주체성 확립을 위하여 제거되어야 하는 목록에 가부장제, 자본주의제와 더불어 근본주의적 신념 체계로서의 기독교를 포함하는 주장이기에, 종교성이 삭제된 그들의 주장을 강조하는 차원에서 ‘세속 페미니즘’이라고 부르기로 한다.
- 4) 2018년에는 서울 YWCA에서 “여성의 시각에서 다시 읽는 성서” 프로그램을 한 달에 한 번씩 1년간 진행했고, 2020년 연합 YWCA에서 “성서 속 여성 리더십”에 대한 영상 강의, 이후 지금까지 20여 차례가 넘게 연합회와 지역 Y 모임에서 ‘기독 여성주의란 무엇인지’에 대해 강의를 이어오고 있다.

서는 안 된다는 말이 아니라, 한 시민단체가 ‘기독교 여성주의’를 알기 위해서 교회 ‘밖에서’ 고군분투하고 있는 현실이 의아하고 당혹스러웠다.

담론은 한 발화자의 독백이나 외로운 글쓰기가 아니다. 그래서 동일한 주제와 내용을 담고 있어도 혼자 하는 말과 글을 ‘담론’이라고 부르지는 않는다. 프랑스어 discours나 영어 discourse의 어원이 되는 라틴어 discursus는 ‘여기저기 뛰어다니다’는 의미를 담고 있다. 그러니까 단어의 뜻만으로 유추하더라도, ‘담론’이란 이론들이 부딪히고 갈등하는(이리 뛰고 저리 뛰는) 과정 가운데 만들어지는 체계적인 말의 집합체라 할 수 있다. ‘동일한 형성’을 체계화한다는 것이 꼭 획일적 내용을 생산한다는 의미는 아니기에, 그 담론에 참여하는 발화자의 패러다임은 다양할 수 있다. 예를 들어 ‘세계화 담론’을 생산하는 학자들은 저마다 ‘글로벌리즘’ ‘로컬리즘’ ‘글로벌리즘’ ‘혼종화’ 등의 다양한 패러다임을 가지고 담론화 과정에 참여하며 ‘세계화 담론’에서 설득력 있는 지적 권위를 확보하고자 서로 경쟁한다. 그리고 이러한 ‘이론들의 경합’이 진행되려면 최소한 발화자와 대화하는 상대가 함께 포함되는 하나의 사회 혹은 공동체는 필수적인 전제조건이다. 요컨대 ‘담론’을 형성하려면 적어도 발화자와 대화 상대자가 함께 만나고 부딪히고 논의할 수 있는 공동의 장(場)이 있어야 하고, 아울러 하나의 주제에 대한 논의가 ‘동일한 형성(예를 들어 ‘기독교 여성주의 담론’이라 불리는)’을 구성할 만큼 그 현장 안에서 지속적으로 교환되어야 한다는 것이다.

그런데 그동안 하나의 담론으로서 ‘기독교 여성주의’는 한국교회 안에서 필수적인 요소를 확보하지 못했다. 지속성은 둘째 치더라도 ‘기독교 여성주의’의 발화자들은 제대로 대화 상대자와 의사소통할 내부적 현장(교회)을 가지지 못했다. ‘기독교 여성주의’가 분과학문으로 존재하고 시민단체에서 호명되는 것은 ‘교회 밖의 일이었다. 오히려 한국교회 안에는 반(反)페

미니즘적 주장의 지배적 영향 속에서 ‘기독교 여성주의’에 대한 담론화의 기회조차 허락되지 않았다. ‘페미니즘’과 관련하여 교회 내부에서 뚜렷하게 포착되는 주장 중 하나는 “좌파 종북·게이·페미니스트”를 하나의 ‘혼종적 괴물’로 생성하며 적대시하는 목소리이다. 배경은 추적할 만하다. 세기말적 불안감에 더하여 후기-근대적 제도의 불안정성은 세계적으로도 근본주의적 정치 성향과 종교 성향의 사람들에게 내부 공동체적 신념을 밖으로 확산하려는 경향을 부추기고 있다. 하지만 이는 담론이라기보다는 ‘주장’이다. 같은 주제를 놓고 한 공동체(교회)의 일원으로서 그들과 생각이 다른 상대와 이성적으로 대화하는 ‘담론화 과정’이 없이 일방적으로 생산되었기 때문이다. ‘야스퍼스는 “이성을 본질로 하는 존재들은 기본 상황에 대한 통찰에 입각해 모든 의사소통 수단들을 획득할 방도를 모색한다.”<sup>5)</sup>고 했다. 그의 이론을 긍정적으로 받아들이며 하버마스 역시 “서로에게 배우는 당파들을 연결하고, 정당한 대립들까지 평정할 필요 없이 지적 투쟁에서 화해를 도모해 평화를 구축하는” “철학적 기본 지식”이 요청되며 또한 가능하다고 주장하였다.<sup>6)</sup> 그러니까 담론은 자신의 신념을 고집하는 방식이 아니라 이를 견지하되 “일치감에 대한 희망”을 놓지 않고 계속 대화하는 가운데 형성되는<sup>7)</sup> 지적 생산물이다. 그런 점에서 본다면, 한국교회는 아직 ‘기독교 여성주의’라는 담론을 만들 만큼 이성적인 대화 상대자도, 내부적 현장도 가지지 못했다.

페미니즘 이론이 한국 학계에 소개된 지 반백 년이 넘었음에도 상황이 이러할진대, 과연 ‘기독교 여성주의’라는 사상이 향후 교회 안에서 담론으로 자리 잡을 가능성이 있기는 할까? 어떻게 현장을 확보하고 대화 상대자를

5) Jürgen Habermas, *Vom sinnlichen Eindruck zum symbolischen Ausdruck*, 홍윤기 역, 『의사소통의 철학 현대 독일 철학의 정신 8인과의 대화』 (서울: 민음사, 2004), 57.

6) 같은 책, 57.

7) 같은 책, 58-59.

‘회개’시킬 것인가의 전략도 중요하겠지만, 이 논문에서는 그 전(前) 작업으로서 도대체 무엇 때문에 페미니즘은 그동안 교회와 그렇게나 멀었는지, 교회 안에서 하나의 시대 담론으로서 페미니즘이 논의되고 자리 잡지 못한 까닭은 무엇인지, 나아가 기독교 신앙과 페미니즘 사이에 과연 접점이 없는 것인지, 기독교 버전의 페미니즘 그러니까 ‘기독교 여성주의’라는 것이 교회 안에서 논의 가능한 담론이기는 한지, 가능하다면 어떤 내용이 핵심이 되어야 하는지, 이런 질문에 대한 성찰적 작업을 선행하려 한다.

## II. 근현대 한국 사회의 역사적 배경과 한국교회 담론 실종의 계보학

### 1. 위기의 한국 근현대사, 시대적 과제의 독점 이데올로기 정당화

논자는 우리나라의 경우 긴박하고 압축적인 근현대사의 정황과 그로 인해 권력을 획득한 주체들의 ‘위기 담론’ 혹은 ‘우선성 이데올로기’가 자유롭고 창발적인 담론들의 경합 가능성을 차단한 가장 주요한 원인이라고 본다. 비단 ‘기독교 여성주의’만의 문제가 아니다. 일제 강점기에 뒤이은 전쟁과 쿠데타, 분단국가의 불안정성은 하나의 확실하고 명료한 가이드를 요청하거나 적어도 인내하는 사회적 조건으로 작용하였다. 일제 강점기에는 ‘독립’이, 전쟁 후에는 ‘산업화’가, 독재 정권에서는 ‘민주화’가 시대의 긴급한 과제였던 역사를 통과하면서 다른 과제에 대한 안전을 제기하는 것은 물론, 같은 과제 안에서도 다른 시각의 언어들이 들려지는 것이 억압당했다.

한 시대는 한 가지 우선적 과제를 가지며 이에 대한 답안 또한 하나여야 했던 체제가 지속되는 사회에서 ‘담론들’의 경합은 불가능하다. 김진호는 우리나라에서 담론화 자체를 원천 차단하는 이러한 체제를 “1948년 체제”라고 명명하는데, 이러한 기조를 형성한 상징적 사건으로 제주 4.3

사건을 들었다.

나는 오늘 한국 사회에서 발생하고 있는 이러한 구조화된 폭력과 폭력의 와전, 책임 전가의 상황을 총체적으로 가리키는 개념을 ‘1948년 체제’라고 부른다. 그리고 그 사건의 초석적 사건을 ‘제주 4.3사건’이라고 보았다. 그런데 이러한 근대 한국의 폭력적 체제의 기원을 이야기하기 위해서 세 범주의 증오의 화신들이 주목된다. 제2차 세계대전 이후 국제 질서를 ‘반공’이라는 새로운 증오의 질서로 구축하려는 미국과 그러한 미국의 국제정치적 전략에 기초해서 남한 사회를 ‘반공’이라는 증오의 사회로 구축하려는 남한 정부, 그리고 ‘반공주의적 증오의 신학’으로 주체를 형성해갔던 월남자 중심의 개신교 세력, 이들의 헤게모니적 결합이 한국의 ‘1948년 체제’를 구축했다.<sup>8)</sup>

김진호가 지적한 “1948년 체제”의 주역 중에서 “월남자 중심의 개신교 세력”이라고 호명한 범주가 한국교회의 주류 담론을 독점해 왔다는 것은, 교회 내 권력 역학(power dynamics)을 아는 이들에게는 새롭지 않은 사실이다. 이는 푸코가 계보학적 시각으로 ‘담론’을 분석한 『감시와 처벌, 감옥의 역사』에서 강조한바 있는 권력과 지식과의 긴밀한 상관관계를 설명하는 적절한 사례이다. 푸코는 칸트나 헤겔, 마르크스까지 비판하면서, 소위 배제가 없는 ‘보편’, 상대적인 것이 없는 ‘진리’, 목적성을 가지는 ‘역사 법칙’ 등 ‘선행적(a priori)’인 실재에 대해 회의했다. “오히려 우리가 인정해야 할 것은 권력은 어떠한 지식을 창출한다는 점이며, 권력과 지식은 상호 직접 관여한다는 점이고, 또한 어떤 지식의 영역과의 상관관계가 조성되지 않으면 권력적 관계는 존재하지 않으며, 동시에 권력적 관계를 상정하거나 구성하지 않는 지식은 존재하지 않는다는 점이다.”<sup>9)</sup>

8) 김진호, “모두에게 파괴였던 시간의 바깥,” 권지성 외, 『혐오와 한국교회』 (서울: 삼인, 2020), 83.

9) Michel Foucault, *Surveiller et punir*, 오생근 역, 『감시와 처벌, 감옥의 역사』 (서울:

그러니까 ‘위기라고 호명된’ 우리나라의 근현대사는 시민 사회의 발생과 내부적 구성원 간의 담론화 과정이 유보된 상태에서 진행되었고, 그 과정에서 헤게모니를 지닌 소수 주체의 주장이 그대로 ‘진리’가 되는 상황이 지속되었다고 볼 수 있다. 이는 후속 세대에게 ‘역사적 아 프리오리(la priori historique)’로 작용하고, 새로운 구성원들은 이미 ‘진리’의 위치를 선점한 지적 내용물이 존재하는 사회에 태어나고 그 안에서 사회화된다. 그 안에서 성장하는 동안 주류가 된 담론은 ‘정상성’ ‘진리’의 위치를 차지하게 되고, 이와 다른 의미를 지닌 발화자들은 ‘환자’ ‘정신병자’ ‘이단’으로 배치되고 배제된다.<sup>10)</sup> ‘기독교 여성주의’라는 복합체, 즉 기독교 사상과 페미니즘의 결합, 가능성에 대한 담론화 과정이 기회조차 얻을 수 없었던 까닭도 여기에 있다. ‘기독교 사상’과 ‘페미니즘’이 공존할 수 있는가를 질문할 기회나 다양한 시각의 답변들이 경합할 장(場)은, 최근까지 교회 내부뿐만 아니라 우리 사회 안에도 존재하지 않았다.

## 2. ‘정통’과 ‘이단’, 한국교회 배제 정치의 ‘근본주의적’ 계보학

하나의 주제를 놓고 담론이 형성되기 위해서는 ‘공론의 장’과 더불어 이에 참여하는 자들의 공통된 전제가 필요하다. 내 주장을 펼침에 있어 신념이나 특수이익에 의한 것이 아니라 지적 성실성과 이성애 근거하여 임해야 한다. 마치 선수가 게임의 법칙을 알고 합의한 상태로 경기에 임해야 하는 것처럼 말이다. 그런데 ‘하나가 맞으면 다른 하나는 틀리다’는

나남출판사, 2003), 59.

10) 1970년 콜레주 드 프랑스 취임 강연이었던 『담론의 질서』의 대전제는 이러하다: “모든 사회에서 담론은 담론의 힘과 위협을 추방하고, 우연적 사건을 통제하고, 그 무겁고 의심스러운 물질성을 제거하는 역할을 하는 일련의 절차에 의해 동시에 통제 선별 조직 재분배된다.” Michel Foucault, *L'Ordre du Discours*, 허경 역, 『담론의 질서』 (서울: 세창출판사, 2020), 21.

이항대립적 사고가 지배적인 사회에서는 ‘주장’이나 ‘교리’는 있을지언정 담론 형성은 불가능하다. 그런 점에서 한국교회는 기독교적 배경에서도 한국적 배경에서도 이런 ‘합의’에 이르기 어려운 계보학을 가지고 있다.

기독교 공동체(교회)도 처음 2세기 정도까지는 ‘하나님’ ‘그리스도’ ‘성령’ ‘인간’ 등 주요한 신학적 주제를 놓고 다양한 ‘담론들이’ 생산되었다. 각자의 공동체가 처한 특수 상황이나 문화적 배경이 작용하여 같은 주제에 대한 다른 해석과 접근들이 존재했고, 서로 의견을 달리하여 갈등하기는 하였어도 서로 존중했다. 그러나 주지하듯이, 로마제국의 국교화와 맞물려 이러한 ‘담론들이’ 사라지고 하나의 ‘교리’로 바뀌게 되었다. 한 주제에 대한 다양한 의견들이 소통하고 서로 성장시키는 공론의 장(場)이 차단된 채 오직 정치적 안정을 위한 ‘하나의 교회(조직)’에 유리한 방식의 ‘하나의 주장’만이 ‘정통(교리)’의 위치를 획득했다.

이같이 기독교 안에 ‘담론화 과정’의 형성이 어려웠던 근본적 계보는 기독교의 제도화 과정에서 형성된 ‘정통/이단’의 대립적 인식론에 있지만, 한국교회의 경우는 특수한 배경이 더해져 이러한 인식론을 강화했다. 한국 개신교의 경우는 신앙을 건네받은 미국적 상황への 의존도가 높았다. 18세기 말 청교도 전통의 상실을 위기 상황으로 인식한 미국 복음주의자들의 대각성 운동의 결과 세계 선교에 헌신한 선교사들에게 영향을 받았기 때문이다. 미국적 정황에서 복음의 정체성 위기 속에 강력하게 응집된 복음/근본주의적 내용’만을 ‘기독교’의 이름으로 전달받은 셈이다. 나아가 1950년대~60년대의 미국적 위기 상황에서 만들어진 기독교적 내용물 역시 고스란히 한국으로 전해졌다. 당시 68혁명의 영향으로 일어난 반(反)문화운동을 페미니즘, 동성애, 낙태라는 키워드로 묶어 기독교 신앙의 적으로 규정하면서, ‘기독교적 가치관’을 수호하자는 신(新)복음주의(neo-evangelism)의 언어들에 ‘담론화 과정’ 없이 한국교회에 고스란히 유

입되었다.<sup>11)</sup> 하나의 대항 담론 혹은 대안 담론으로서의 ‘페미니즘’이 시대적 담론으로서 본격적으로 부상했던 1960년대 미국적 현장에서, 미국 교회는 이미 페미니즘을 반(反)신앙적 ‘이단’ 사상으로 분류하고 적대시하였고, 한국교회도 미국 교회의 주장을 그대로 수용했다.

이에 더하여, 논자는 주자학을 ‘정통’ 유교라고 숭상해온 조선 지식인 사회의 오랜 인식론적 계보학이 한 주제에 하나의 담만을 ‘진리’라고 주장하는 한국교회의 반응에 또 하나의 문화적 습속을 더하고 있다고 본다. 개항기 서구 사회의 가치를 마주한 한 보수적 유학자의 의미 추구를 추적하며 당시 조선의 사대부 신념 체계를 연구한 정재식에 따르면, ‘근본주의’가 한국 사회의 지적 정서와 잘 맞물리는 원인 중 하나가 바로 이러한 ‘정통’ 대 ‘이단’의 대립적 인식론 때문이라 한다. 정재식은 구한말 노론의 대표적 인물인 이항로(1792-1868)가 서구 기독교를 ‘이단(heterodoxy)’으로 규정하고 강하게 저항했던 사례를 들어 한국 (엘리트) 문화 안에 자리잡은 이항대립적 사고의 틀을 설명하였다.<sup>12)</sup> 유교적 조선 사회의 수립과 전개 과정에서 같은 유학적 사조끼리도 정쟁이 끊이지 않았던 과정에서 양명학이 대안 담론 혹은 상보적 담론을 형성할 장(場)을 빼앗겼음을 지적하면서, 그는 가톨릭이 유난히 수난을 겪은 까닭도 개신교보다 ‘먼저’ 들어왔던 요소보다는 교리적 충돌 원인이 컸다고 보았다.<sup>13)</sup> 우주의 원리와 순서, 질서가 ‘리(理)’로서 국가나 가정 시스템에 오류이 반영되어야 한다고 믿었던 조선의 유학자들은 주희로부터 물려받은 위계적 인간 이해를 사수해야 했는데, 그 근간을 흔들만한 서구 기독교 사상, 즉 ‘모든

11) 백소영, “지구화시대 도시 개신교 신자들의 ‘의미 추구’: 1990년 이후 수도권 신도시 지역 ‘복음주의적 초교파 교회’로 이동한 개신교 신자들을 중심으로,” 『탈경계 인문학』 2-1(2009), 93.

12) Chai-sik Chung, *A Korean Confucian Encounter with the Modern World*, (Berkeley: The Regents of the University of California, 1995), 2, 4.

13) 같은 책, 25-27.

인간이 천주 앞에서 평등하다'는 주장과 토론하고 의사소통할 여지를 제공하지 않았다는 것이다. 하여 군자와 야만인의 구도 속에 기독교를 후자로 인식하고 탄압의 정당성을 찾았다고 보았다.<sup>14)</sup>

아이러니는 보수적(혹은 근본주의적) 유교 지식인에게 '야만' 혹은 '열등의 기호'로 취급당했던 기독교가 오히려 사고방식에 있어서 '정통' 대 '이단'의 유교 엘리트적 사고방식을 그대로 답습하고 있다는 사실이다. 더욱이 가톨릭과 달리의 의료나 교육을 선교적 방법론으로 채택하고 한국에 들어온 개신교의 경우, 처음부터 교리 간 충돌로 부딪히지 않았다는 점은 교세 확장에서는 유리하게 작용했다. 그러나 바로 그 유리함 때문에, 한국 개신교는 한국의 현장에서 성찰적으로 기독교적 정체성을 토론하는 '담론화 과정'을 생략해 왔다. 때문에, 담론화 과정 없이 근본주의적 신앙을 가진 선교사들의 사상을 그대로 수용하는 과정에서, 유교와 기독교의 사상적 내용은 달라도 한국 기독교 지도자들의 인식 방식에서는 '친화성(affinity)'<sup>15)</sup>을 가지게 하였다고 볼 수 있다. 20세기 초, 미국에서 발생한 근본주의 신학 역시 '이단적' 사상으로부터 '근본적 신앙(교리)'을 지키기 위해서 생겨났고, 이는 조선 시대를 거쳐오면서 유교 엘리트들에게 내재화된 이단 논쟁의 사고 체계나 행동 양식과 닮아있었다.

물론 1920년대 말부터 새로운 신학 사상과 학문적 방법론을 배우고 외국으로 돌아온 학자들을 중심으로 대항/대안 담론이 형성될 기회가 있기는 했다. 일례로, 일본에서 신학 공부를 한 김춘배 목사, 김영주 목사 등은 바르트의 신정통주의와 미국 사회복음운동 접했는데, 이에 근거하여 1934년 '여권문제'나 '창세기 모세저작 부인 사건'에서 새로운 목소리를

14) 같은 책, 94, 138-142.

15) 막스 베버가 개신교의 노동 윤리를 분석하면서 사용한 개념인 "선택적 친화성(elective affinity)"은 양자 간에 친화성을 지닐 논리적, 필연적 원인이 없음에도 사회 행동의 주체가 특정한 신념이나 태도를 결합한 상태를 의미한다. 베버가 보기에 근대 자본주의 정신과 칼뱅의 금욕적 노동 윤리 사이가 그러했다.

냈다. 그러나 그들이 ‘치리’되었던 과정은 한국 교계에서 ‘경쟁하는 담론들이 펼쳐질 수 없었던 기독교적 권력 지형도를 확인하는 사례가 되었을 뿐이었다.<sup>16)</sup> 여성 장로직을 청원하는 여전도인들의 목소리에 힘을 실어 주었던 김춘배 목사가 성서적 근거를 제시하는 과정에서 제시한 새로운 해석학적 패러다임을 ‘이단’으로 간주하면서, “결국 ‘여권 문제’는 교회 내의 남녀차별과 여성지위라는 본래 의미를 상실한 채 성경의 권위에 대한 보수 진보 간의 갈등을 일으킨 결과가 되어”버리고 말았다.<sup>17)</sup> ‘아빙돈 성서주석 사건’도 같은 맥락이었다. 1934년에 출판된 주석서에 반영된 성서 비평적 방법론과 관련된 논쟁이었는데, 미국 아빙돈 출판사의 성서주해서 번역본이 취한 학문적 방법론에 대한 정죄와 배척 사건이었다. 감리교 유행기 목사가 번역편집 책임자였지만 50여명이 넘는 당대 저명한 학자와 목회자가 대거 참여한 이 주석서에 대해 보수적 교회에서 반발과 저격의 목소리가 컸다. 평양 노회에서는 ‘이단서’로까지 정죄하였고 결국 번역에 참여한 자들의 각서를 받는 방식으로 일단락되었다.<sup>18)</sup> 요컨대, 단순히

16) 당시 여성의 직제 문제는 1920년대부터 꾸준히 거론되고 있었는데, 1930년 새해 1월 1일자 「기독교신보」에 여전도인의 성차별적 현장을 비판하는 기획 연재물이 소개되었다. 최경자, 정마리아, 김경순, 최죽심, 윤홍림, 박승호 등 여전도인들이 글을 기고했고, 이를 계기로 1934년 장로교 함남노회 22개 교회 여성들이 여성 장로직을 허락하라는 청원을 하기에 이른다. 이에 김춘배 목사는 1934년 8월 23차 총회 직전에 이를 지지하는 글을 「기독교신보」에 투고하였다. 김 목사는 장로회 헌법 5장 3조, 즉 “장로의 자격은 27세 이상 남자 중 입교인으로 무흠히 5년을 경과하고 상당한 식견과 통솔의 능력이 있으며 담전 3: 1-7에 해당하는 자로 할 것이라”는 내용에 문제를 제기하면서, 이는 “우리 스스로 하루 더 매욕함이요 교회발전을 그만치 지연시키는 것”으로서, “여자는 조용하여라 여자는 가르치지 말라”는 2천년 전의 일(一) 지방교회의 교훈과 풍습을 만고불변의 진리로 알고 그러는 것도 아닐터인데요.”라고 적었다. 결국 이 구절이 논란을 일으켰고 총회는 선교사와 보수적 학자들로 구성된 연구단을 발족하고 김춘배 목사의 발언은 성서해석의 오류이며 이 말씀은 “만고불변의 진리”라는 결론으로 그를 정죄하기에 이른다. 이 보고서를 기초로 김춘배 목사의 제명 요구를 하자, 결국 김춘배 목사는 사과문을 제출하고 뒤로 물러났다. 한국기독교역사연구소, 『한국기독교의 역사 II』 (서울: 기독교문사, 1990), 154-156.

17) 같은 책, 156.

여권이나 여성 지도력이라는 특수한 아젠다에 대해서만 국한된 것이 아니라 성서를 읽는 학문적 방법론의 다양성까지 '정통'과 '이단'의 프레임 안에서 바라보고 힘의 논리로 제압하던 한국 개신교의 초기 기조가 지금 까지도 교회 안에서 강력한 영향을 미치고 있는 셈이다.

### III. 개신교 가부장제의 여성 담론, 봉건화와 낭만화의 합정

위와 같은 한국 사회와 교회 안의 '역사적 아 프리오리'에 더하여, '기독교 여성주의'가 한국교회 내부의 담론으로 자리 잡는 데 실패한 요인 중 주목해야 하는 부분은 근대 세계의 핵심 담론이었던 '주체성 담론'을 여성의 자리에서 비판적으로 성찰하지 못했다는 것이다. 물론 이는 교회 여성만의 한계는 아니었다. 소위 '제 1기'라고 평가되는 세속 페미니즘의 전개에서도 사회 구조적 문제를 놓친 경우가 대부분이었다.<sup>19)</sup> '자유주의(liberalism)'라는 이름이 담은 의미 그대로 개인의 자유와 권리를 주장하는 것이 근대 사상의 핵심인데, 개인의 범주에 여성이 배제될 이성적, 합리적 근거는 없었다. 하여 이전 사회의 기득권 집단인 1계급(성직자)과 2계급(귀족)에 저항하며 신민(臣民)이 아닌 시민(市民)의 위상을 확보할 이념적 근거를 만들었던 계몽주의 사상은 '계몽된' 여성들에게도 당연한 문제

18) 같은 책, 159-160.

19) 페미니즘을 1기와 2기로 나누는 분할선의 기준이 되는 지점이 바로 '가부장제'의 구조를 인식하고 있느냐의 문제였다. 18세기 후반부터 계몽주의적으로 고무된 개인 여성들이 등장했고, 19세기 시민권 논쟁을 전개하면서 하나의 시대 담론이 되었던 페미니즘이 급격하게 공론의 장에서 사라진 것은 1930년대 서구권에서 여성의 참정권과 교육권을 법적으로 확보받으면서였다. 교육의 기회, 참정권의 기회가 공평하게 주어진다면 남녀의 차별이 자연히 사라질 것으로 믿었던 여성들이 대부분 가정으로 돌아갔다. 그리고 이어진 한 세대, 약 30년간 소위 "이름할 수 없는 문제"(베티 프리단이 『여성의 신비』에서 언급했던 도시 근교 중산층 교육받은 전업주부들의 증상)를 경험하면서 여성 인권의 문제는 단순히 기존 법체제 안에서의 기회 확보가 아니라 가부장제라는 가장 근본적인 제도를 구조적으로 바꾸어야 하는 일임을 깨닫게 되면서 페미니즘 2기가 시작되었다.

제기와 주장을 가능하게 했다. 메리 울스턴크래프트(Mary Wollstonecraft)의 『여성 권리 옹호 *A Vindication of the Rights of Woman*』(1792)를 시작으로 ‘이성의 보편성’에 근거한 여성의 권리 주장은 예측 가능한 행보였다. 계몽주의는 충성해야 할 군주나 수호할 나라를 가지지 않는 ‘보편 사상’임을 굳게 믿는 계몽주의적 남성학자 중에는, 드물지만 자신들의 원칙에 근거하여 여성들의 권리 옹호를 지지하는 사람들도 있었다.<sup>20)</sup>

구성원의 압도적 다수가 기독교인이었던 유럽과 미국에서 시작된 사상이었으니, 교회 여성 역시 ‘여성의 권리’에 대한 기대와 논의를 하지 않을 이유가 없었다. 신실한 교회 여성이었고 신학 수업을 받을 기회도 있었던 엘리자베스 케디 스탠튼(Elizabeth Cady Stanton)도 이 흐름에 응답하면서 여성의 주체성 선언 운동에 동참했던 한 사람이다. 그녀의 「소감 선언문 *Declaration of Sentiments*」(1848)은 미국의 「독립선언서」에 여성 인권이 빠져 있음을 발견하고 쓴 글이었다.<sup>21)</sup> 당시는 흑인 인권운동도 함께 목소리를 높이던 시기였고, 그녀는 신혼여행을 ‘세계 반노예제 대회’가 열리던 런던으로 갈 만큼 초창기 흑인 인권운동과 페미니즘의 연대를 굳게 믿고 있었다.<sup>22)</sup> 그런데 이런 정치적 저항의 결과 「독립선언서」에 빠졌던 유색인종과 여성에 대한 권리를 포함하는 방식의 수정안이 진행되는 과정에서 그녀로서는 매우 황당한 일을 경험하게 된다. 흑인 남성에 대한 권리가 포함되는 동안 여성은 참정권이나 재산소유권 면에서 독자적 개인으로 보장받지 못한 채 배제되고 있었기 때문이다.

“우리 여성은 이 정부에 결코 동의한 적이 없으며 대표를 선출하지도 않았고 이 정부에 의해 인정받은 적도 없기 때문에, 엄밀하게 말해서 귀

20) 존 스튜어트 밀(John Stuart Mill)의 『여성의 종속 *The Subjection of Women*』(1869)이 대표적이는데, 이는 상당히 예외적이라 할 수 있다. 그의 아내 헤리엇 테일러 밀의 영향을 받은 저작으로 학자들은 공동 저술의 가능성을 제기하기도 한다.

21) 백소영, 『기독교 히스토리』 (서울: 비아토르, 2022), 185.

22) 같은 책, 186.

하의 정부는 우리에게 어떤 충성도 요구할 수 없다.”<sup>23)</sup> 결국 흑인 인권운동이 흑인 ‘남성’인권운동이었음을 깨닫게 되면서 스탠턴은 흑인 인권운동과는 결별을 선언하고 페미니즘 운동에 집중하게 되었다. 그런데 여성 인권운동에 몰두하던 그녀가 생각지 못한 또 다른 장벽에 부딪혔다. 바로 ‘성경적 여성관’이 굳건하게 자리 잡은 북미에서 여성의 배치가 법적으로만이 아니라 존재론적으로 제한되어 있음을 발견하게 된 것이다. 그녀가 80대 노령의 나이로 『여성의 성서 *Woman's Bible*』(1895)를 출간하게 된 까닭도 이러한 자각에 기초하고 있다. 스탠턴은 북미 여성 인권운동의 경우 성서를 재해석하지 않고서는 어렵다는 것을 알게 되었다.

그런데, 함께 운동하던 여성들의 반대로 인해 그녀는 ‘주류’ 여성 운동과도 결별해야만 했다. ‘성경’을 건드리는 일은 인권운동과는 다른 차원의 ‘거룩한 영역’이라고 믿었던 북미 크리스천 여성들의 정서가 여성 인권운동 진영에서도 압도적이었기 때문이다. 그러나 평생 함께 운동했던 단짝 수전 앤서니(Susan Anthony)의 만류에도 불구하고 스탠턴은 당대의 페미니스트 진영의 주류와는 ‘다른’ 목소리를 냈다. “언어가 어떤 의미를 갖는다면, 우리는 신성 안에 남성적 요소와 동등한 권능과 영광을 갖는 여성적 요소가 이 텍스트들 속에 선언되고 있음을 발견하게 될 것이다. 하늘에 계신 어머니와 아버지여! 하나님은 그의 형상대로, 남성과 여성을, 인간을 창조했다.”<sup>24)</sup> 당시 유럽을 중심으로 발전된 비평학적 성서 읽기 방법론까지 접목하여 여성의 경험과 시각에서 여성과 관련된 성서 본문들을 다시 읽었던 『여성의 성서』는 복음주의적 남성들만 놀라게 만든 것이 아니었다. 자유주의적 차원에서 여성 운동을 함께 했던 많은 여성이 자신은

23) Sara Evans, *Born for Liberty: A History of Women in America*, 조지형 역, 『자유를 위한 탄생, 미국 여성의 역사』 (서울: 이대출판부, 1998), 158.

24) 최연정, “미국 여성 운동의 세대간 ‘단절’과 종교적 배경,” 『종교학 연구』 25(2006), 76.

스탠턴의 입장에 동의하지 않는다고 선을 그었다.<sup>25)</sup>

페미니즘이 하나의 담론으로서 교회 영역 안에서 전개되기 어려웠던 가장 근본적인 이유가 여기에 있다. 당시 여성들이 생각했던 ‘인권’ 인식의 한계는 교육권과 선거권 획득 정도의 법적 권리에 머물러 있었지, 여성의 정체성에 대한 문제 제기가 아니었기 때문이다. 다수의 교회 배경 페미니스트들은 굳이 성서의 ‘전통적(다분히 정통이라고 믿는) 여성관을 건드릴 필요가 없다고 생각했다. 신앙과 인권은 별개의 문제라고 여겼기 때문이다. 그러나 따지고 보면 스탠턴의 주장은 상당히 ‘성경적’이다. 한 때 왕의 가문만 신성을 소유하고 있다고 믿었던 신님이 한낱 ‘이테올로기’였음을 공유하는 ‘계몽된’ 근대인이라면, 남성만이 ‘하나님의 형상’이라고 주장할 수는 없는 일이었다. 나아가 예수님 이래로 초대교회에서 선포되었던 ‘하나님의 자녀’ 담론은 그야말로 성(性) 평등한 주장이다. 그런데 어쩌다가 기독교는 여권을 주장하는 페미니스트조차 ‘여성의 신적 권위’에 대해 주춤하고 뒤로 물러나게 만들었을까?

담론이 가지는 ‘모종의 질서’에 대해 분석한 푸코에 따르면, 이는 ‘애초에’ 기독교 신앙 담론 안에 여성 인권에 대해 참과 거짓을 분별하기 위한 담론의 가능성이 들어있지 않았기 때문이다. “하나의 명제가 특정 분과학문의 집합에 귀속될 수 있기 위해서는 복잡하고도 엄격한 요청들을 만족시켜야 한다. 하나의 명제가 참이거나 거짓이라고 말해질 수 있기 위해서는, 먼저 그 명제가-조르쥬 캉킬렘(Georges Canguilhem, 1904-1995)이 말하듯-‘참인 것 안에(dans le vrai) 존재해만 한다.’”<sup>26)</sup> 그러니까 여성의 신적 권위에 대한 논의는 가부장제적 기독교 전통이 만들어지는 동안 교

25) 당시 반대는 매우 광범위해서 스탠턴이 창립하고 초대 회장까지 지냈던 <전미여성참정권협회>마저도 그녀의 입장이 협회의 공식 입장은 아님을 천명했다. 백소영, 『기독교 허스토리』, 189.

26) Foucault, *L'Ordre du Discours*, 47.

회 안에 존재하지 않았기에 여성주의적 주장들의 참과 거짓을 놓고 담론화 작업 자체를 진행할 엄두를 못 내는 사람들이 존재할 수밖에 없다는 것이다. 그것이 ‘담론의 질서’이다. 그러니까 계몽주의 담론이 사회에 존재하는 상황에서 ‘여성의 인권’은 논의 가능성이 있었지만, 가부장적 기독교 전통 안에서 ‘여성의 인권’을 논할 ‘역사적 아 프리오리’가 부재한 상태에서는 여성 인권에 대한 ‘성경적 근거’를 연결하여 사고할 용기를 갖기 어려웠다는 말이다.

‘배제’는 독점적인 담론을 만들기 위한 권력자들의 대표적인 전략이다. 페미니스트 성서신학자인 엘리자베스 싯츨러 피오렌자(Elisabeth S. Fiorenza)의 주장에 따르면 이미 1세기 말엽부터 ‘하나님의 형상’이요 ‘하나님의 자녀’인 여성의 자리와 권리를 가부장제 질서 안에서 제한적으로 배치하려는 오래된 시도가 있었다. 그녀가 “교부적 기독교”라고 부르는 가부장적 담론이 바울의 후기 저작이나 목회서신에서 이미 드러나고 있다는 것이다.

2C에 일어났던 그 변이는 카리스마적 지도권에서부터 제도적 병합에로의 변이가 아니라, 카리스마적인 또 공동체적인 권위로부터 지역적 직분자들에게 부여된 권위에로의 변이였으며, 그 지역적 직분자들은, 조만간에 예언자와 사도의 가르치는 권위뿐만 아니라 공동체의 결정권도 병합한다. 이러한 변이는, 동시에 모든 세례받은 자들에게 접근 가능한 교대적인 지도권에서부터 가정들의 남성 가장들에게 한정된 가부장적 지도권에로의 변이이며 그것은 가정 교회로부터 “하나님의 가정”으로서의 교회에로의 변이이다.<sup>27)</sup>

여전히 새로운 “가족”이지만, 그것은 가부장적 가정의 의미에서 분명하게

27) Elisabeth Fiorenza, *In Memory of Her: A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*, 김예영 역, 『크리스찬 기원의 여성신학적 재건』 (서울: 종로서적, 1986), 350.

이해된다. 교회는 하나님의 가정(딤후전 3: 15)으로서, 많은 상이한 그릇들을 포함하는 “커다란 집”(딤후 2: 20)으로서 이해된다. 그것의 관리자 혹은 행장가는 감독관/감독인데, 그는 교육받아야 하며, 흠이 없어야 하며, 선하고, 신중하고, 공정하고, 경건해야 하며, 한 아내의 남편이어야 하며, 그 공동체에 속하지 않은 사람들에 의해서 존경받아야 한다. ... 간단히 말해서, 감독관/감독은 그 자신의 가정을 잘 다스릴 수 있다고 입증한 선한 부가족(paterfamilias)이어야 한다.(딤후전 3: 2f, 디도 1: 7ff.) ... 가정의 종속적인 멤버들의 그 집의 우두머리에게 자신들을 복종해야만 한다. ... 한 아내/여인은 그녀의 지위가 요구하듯이 아주 정숙하고 복종적으로 배워야만 한다. 그녀는 한 남편/남자를 가르쳐서는 안 되며 혹은 그에 대한 권위를 가져서는 안 된다. 왜냐하면 그것은 종속의 질서를 위반하기 때문이다.(딤후전 2: 10-15)<sup>28)</sup>

그러나 동시대에 그녀가 “소피아(지혜) 전통”이라고 부르는 교회 전통이 존재했으니, 피오렌자는 요한복음의 저자가 가장 대표적이라고 말한다.<sup>29)</sup> 그러니까 스승의 부재 이후 이미 두 상이한 ‘담론들이 교회 안에서 경쟁하고 있었던 셈이다. 안타깝게도 그 경쟁에서 하나의 독점적 담론이 ‘정통(orthodoxy)’의 이름으로 권력을 잡았고, 중세 교회의 ‘암흑기’(여성 인권의 면에서는 특히)를 지나오면서 ‘하나의 담론’이 아닌 ‘정통’ 혹은 ‘진리’의 지위를 차지하게 되었다. 그리고 그 ‘정통’(진리) 안에서 여성은 “하나님의 형상”인 남자를 유혹에 빠지게 만든 부도덕하고 미숙하고 모자란 존재, 즉 ‘열등의 기호’로 전락하고 만 것이다.

하지만 평등 개념에 기초한 ‘근대적 주체’ 담론이 시대의 담론으로 자리 잡게 되자, 교회도 더는 여성을 ‘열등의 기호’로 주장하기 어려워졌다. 이때 교회를 구원한 것이 이미 초대교회 시절부터 존재했던 목회서신이나

28) 같은 책, 352-353.

29) 같은 책, 391-403.

후기 바울 저작 등에 담긴 ‘온건한 가부장제’였다. 그리스도와 교회의 관계처럼 사랑에 기반한 기능적 위계를 정당화하는 담론이었다. 이를 교회 안에 성공적으로 안착시킨 사람들이 개혁주의 목회자들, 특히 청교도 신학자들이다. 청교도 학자들의 주장에 동조적인 입장에서 『청교도-이 세상의 성자들』을 저술한 리랜드 라이큰(Leland Ryken)은 “교부적 기독교”가 시작한 가부장적 담론의 ‘청교도’ 버전을 다음과 같이 평가한다.

청교도들이 이해한 머리 됨은 전횡이 아니다. 그것은 사랑에 뿌리박은 지도력이다. 벤자민 위즈워스는 좋은 남편은 자고로 “자상하고 순탄하게 아내를 이끌고, 두려움의 대상이 되기보다 사랑하고 싶은 존재가 되려고 노력하는 법이다.”라고 썼다. 사무엘 윌라드가 말하는 좋은 남편은 “아내가 남편의 지도력을 즐겁게 따르고, 그것을 노예가 된 기분이 아니라 자유와 특권으로 느끼도록” 이끄는 사람이다.<sup>30)</sup>

결국 하나님의 자녀가 될수록, 근대적 주체가 될수록, 근현대 기독교 여성의 현실은 가정에서 아내와 엄마의 소명을 더욱 충실하게 수행하는 개인으로 배치되었다. 근대적 주체로서 단독자의 권리와 능력을 제한받는 ‘노예’의 삶을 낭만화하여 ‘자유와 특권’으로 느끼게 하는 것, 이것이 ‘신적 질서’로 절대화된 교회 안에서 ‘기독교 여성주의’는 발화될 기회조차 부여받지 못했던 것이다. 오히려 페미니스트적 관점과 주장을 펼치는 사람들이 ‘탈교회’ ‘탈기독교’하는 것을 선택함으로써,<sup>31)</sup> 기독교 신앙과 페미

30) Leland Ryken, *Worldly Saints-The Puritans As They Really Were*, 김성용 역, 『청교도-이 세상의 성자들』 (서울: 생명의 말씀사, 2003), 168.

31) 탈기독교 페미니스트(post-Christianity feminist)라고 불리는 메리 데일리(Mary Daly)가 대표적이다. 그녀는 아예 여성들에 의해 창출되는 새로운 사상과 문화를 시도하며 그 첫해였던 1975년을 AF(Anno Feminarum)라고 선포하기까지 했다. Mary Daly, *The Church and the Second Sex*, 황혜숙 역, 『교회와 제2의 성』 (서울: 여성신문사, 1994), 258-259.

니즘이 ‘여성’이라는 주체 안에서 통합되고 교회 공동체 안에서 담론화될 가능성은 멀어져갔다.

#### IV. 교회 담론으로서의 ‘기독교 여성주의’, 하나의 가능성

##### 1. ‘기독교 여성주의’ 담론 형성을 위한 유산

교회는 시작부터 ‘두 이야기’ 혹은 ‘이야기들이 있었다. 하나는 성차를 구별하는 이야기였고, 다른 하나는 성차보다는 개성, 기독교적 언어로는 ‘은사’를 구별하는 이야기였다. 이 땅에 기독교가 처음 들어오던 때에는 두 이야기를 구분하지 못했다. 당시 우리 사회에서 여자는 온전하게 독립된 한 인격으로서 자신을 책임지고 의사결정을 하는 존재로 여겨지지도 않았던 시절이다. 하지만 한국적 특수성으로 인해 근대화화 and 기독교화가 동시에 맞물려 진행되었던 이 땅에서, 근대 문물과 신앙을 함께 받아들인 젊은 여성들은 신적 권위에 힘입어 비로소 ‘자기’가 되는 체험을 ‘교회 안’에서 할 수 있었다. 해방이었고 자유였다. 근대적 성취였으며 신앙적 선물이었다. 적어도 그렇게 보였고 그렇다고 믿었다. 한국에 들어온 개신교 신앙과 서구 문물과 사상의 복합체가 가부장적이었음을 미처 파악하지 못한 채였기에, 여성주의적 시각에서의 성찰이 부재한 채로 반세기 이상을 ‘하나의(하나인 줄 알았던) 이야기’ 안에서 기뻐하기만 했다.

이러한 문명적 혜택과 신앙적 기쁨은 서구 선교사들이 설립한 학교를 중심으로 교육 기회를 얻었던 ‘신여성’들에게 더욱 그러했다. 1886년 이화학을 시작으로 정신, 숭의, 일신 등 10년 사이에 거의 20개에 달하는 여성 교육기관이 기독교적 배경에서 설립되게 되었다.<sup>32)</sup> 그러나 미국의 ‘공화주의적 모성 담론’<sup>33)</sup>을 신앙적으로 승화한 여성 선교사들은 한국에

32) 양현혜, “근대 한국 사회의 변혁과 기독교 여성,” 『여성신학사상』 6 (2008), 151.

33) 미국이 하나의 독립 공화국으로 건설되던 당시의 배경 속에서 만들어진 이데올로기로

서도 같은 의도에서 여성 교육에 힘을 모았다. 전근대적 여성상으로는 근대적 시민을 길러낼 수 없다는 인식 아래 시민 사회에 이바지할 수 있는 구성원들을 양육하고 돌볼 능력을 함양하는 ‘개화된 모범적 주부’ 만들기 교육의 핵심이었던 셈이다.<sup>34)</sup> 교회 안에서 여성/모성에 대한 담론(이데올로기)이 독점적이었기 때문에, 다수의 교회 여성들은 이를 받아들이며 근대형 전업주부의 기독교적 버전의 역할을 충실히 수행하는 방향으로 자아를 형성해갔다.

이러한 시절에 최용신이 여성 교육의 목표와 소명이 결코 ‘근대적 주부’가 되는 개인적 성취에 만족할 수 없음을 천명하였다는 것은 기독교 여성주의의 시각에서 볼 때 놀라운 일이다.

예로부터 우리 조선 여성들은 5천 년 동안 어둠 속에 갇혀 사회의 대세는 고사하고 자기들의 개성조차 망각하고 말았다. 이로 보아 남녀 양성으로 이루어진 이 사회가 남성만의 활동과 노력만으로 월만한 발전을 기대할 수 없음을 알 것이다. 여기에 교육받은 여성들이 자각하여 자기들의 책임의 분을 지고 분투한다면 비로소 완전한 사회가 건설될 줄로 믿는다. 중등교육을 마친 우리들은 각각 자기의 이상을 향하여 각자의 최선을 다하지 않으면 안 될 것이다. 이제 그 활동의 첫 계단은 무엇보다도 농촌 여성의 지도라고 믿는다. 나는 농촌에서 자라난 고로 현 농촌의 상황을 막연히나마 알고 있다. ... 농촌의 발전도 구경은 여성의 분투에 있다는 점 ... 중등교육을 받은 우리가 화려한 도시 생활만 동경하고 안일의 생활만 꿈꾸어야 옳을 것인가, 농촌으로 돌아가 문맹 퇴치에 노력하여야 옳을 것인가.<sup>35)</sup>

---

서 ‘공화주의적 모성(Republican Motherhood)’이란 여성들이 열망했던 정치적 의식과 참여 동력을 가정으로 귀속시켜 근대적 시민을 양육하는 사명에 몰두하게 하거나, 혹은 정부를 지원하는 시민 부분의 자원봉사 단체의 구성과 활동에 참여하도록 독려했던 하나의 이데올로기를 의미한다.

34) 백소영, 『엄마되기, 힐링과 킬링 사이』 (서울: 대한기독교서회, 2013), 269-270.

35) 유달영, 『농촌계몽의 선구 여성 최용신 소전』 (서울: 성서조신사, 1937), 23-24.

개신교 여학교인 루씨여자보통학교 졸업사에서 기독교인이요 YWCA 운동의 헌신적 참여자였던 최용신은 매우 중요한 두 가지를 지적했다. 근대 고등교육의 수혜자로서 개인적 생활 여건 상승에만 몰두하는 것은 이기심이라는 것, 그리고 무엇보다 하나님께서 지으신 ‘사람’의 성(性)에는 남성과 여성이 있음에도 5천 년간 오직 한 성(남성)에 의해 사회와 문화가 만들어져 온 것은 옳지 못할 뿐만 아니라 반(反)신앙적이라는 선언이다. 다수의 개신교 젊은 여성들이 농촌 계몽운동에 앞장섰지만, 이는 단순히 물질적 번영을 위한 것만은 아니었다. 최용신의 사례처럼 이들은 평범한 여성들의 일상 환경을 개선하고 주체로서의 자기 인식을 심어주기 위한 교육과 봉사활동에 매진했다. 그러나 개인적으로는 ‘신여성’이요 사회적으로는 동시대 일반 여성들을 새로운 삶과 정체성으로 인도했던 여성 지도자들은 대부분 독신의 길을 선택했다. 주어진 제도 안에서는 양자택일이 가장 현실적이기도 했고 ‘여성/모성 담론’ 안에서 자유롭게 위해서는 어쩔 수 없는 선택이기도 했다.

논자는 이 지점, 즉 여성에게 ‘명예 남성’의 선택지와 ‘엄마/아내의 전적 소명’이라는 제도적 선택지 안에서만 답을 찾으려 했던 개신교 가부장제의 여성 담론을 비판하지 않고 그 안에서 양자택일을 해왔던 교회 여성들의 행동이 오늘날 ‘기독교 여성주의’의 담론적 자리를 교회 안에서 확보하는데 어려움을 주었다고 본다. “너 아직도 교회 다니니?” 최근 젊은 여성들 사이에서는 교회 여성 청년들을 향해 남녀의 ‘기능적 위계’를 신적 질서로 정당화하는 교회 문화에 저항하지 못하고 가부장적 기독교의 내부자로 지낸다는 비아냥이 심심치 않다. 더구나 다양한 페미니즘의 스펙트럼 중에서 현재 한국의 젊은 여성들을 사로잡고 있는 패러다임은 압도적으로 ‘급진적 페미니즘’이다. 남자와 함께 할 수 있는 지점은 없다고 선언하는 급진적인 주장인데, 오래되고 견고한 가부장적 제도와 문화를 타파하고

여성 해방적인 새로운 제도와 문화를 건설하기 위해서는 생물학적으로도, 사회문화적 경험으로도 ‘여성’이어야 한다는 합의에 근거한다. 하여 ‘페미니즘’이라는 사상을 한 극단적 패러다임으로만 접한 교회의 젊은 여성들은 근대 초기의 여성들과는 또 다른 양자택일, 즉 교회를 떠나거나 아니면 존재의 분열 상태를 겪으며 이질적 질서를 견뎌야 하는 선택지 사이에 놓여 있다.

그러나 우리가 배치된 오늘의 시대는 동력 면에서는 가부장제가 이미 그친 시절이다. 오랜 관성으로 제도적 영향력이나 문화적 관성이 아직 잔재해있지만, 사회학적으로 볼 때 지속 가능한 힘이 아니다. 질 리포베츠키(Gilles Lipovetsky)는 이런 시대의 ‘여성’을 “제3의 여성”이라고 부르면서 새로운 이야기의 생성 가능성으로 우리를 초대한다.

역사적 사회적으로 의미심장한 이 여성상을 우리는 ‘제3의 여성’이라고 부른다. ‘제3의 여성’은 전통과 가정의 굴레에 갇혀 있었던 ‘굴종의 여성상’과 남성과의 무조건적 대립만을 일삼았던 ‘전투적 여성상’을 뛰어넘는 것으로, 역사상 처음으로 여성의 자리가 미리 정해져 있지도 않고 사회적 자연적 제약을 받지도 않는다. 지금 여성들의 앞에는 과거에 닫혀진 세계 대신 아무 것도 정해지지 않은 채 모든 가능성이 열려 있는 세계가 놓여 있다. 이 세계는 사회적 불확정성의 논리와 개인의 자유로운 통제 논리로 구성되어 있다. 무엇보다 중요한 것은 남성이든 여성이든 똑같은 운명, 즉 자아를 자유롭게 구성하고 활용할 기회를 갖고 모든 사회적 강령에서 벗어나 스스로 자아를 창조해야 한다는, 동일한 과제 앞에 서 있다는 것이다.<sup>36)</sup>

교회 안과 밖, 남녀 모두에게 주어진 현재의 시대적 과제는 “사회적

36) Gilles Lipovetsky, *La troisième Femme*, 유정에 옮김, 『제3의 여성』 (서울: 아고라, 1997; 2007), 10~11.

강령에서 벗어나 스스로 자아를 창조하는” 일이다. 교회 여성에게는 ‘소피아적 유산’과 ‘재구성의 시대’가 맞물린 ‘호기’이다. 비록 2세기 이래로 담론 경합의 장에서 이겨본 적 없지만, 고고학적 발견과 해석학의 발전 등으로 피오렌자가 “소피아 전통”이라고 불렀던 유산의 형태와 내용이 드러나고 있다. 또한 시대는 가톨릭 버전이든 개신교 버전이든 남성의 신적 우위를 신학적으로 정당화하기에 불리한 방향으로 흘러가고 있다. 전문성의 획득에 성별 구별의 제도적 제한이 사라졌으며, 맞벌이가 아니면 핵가족의 경제적 자립이 불가능한 사회 상황이기 때문이다. 물론 이에 대한 반동으로 극우화된 젊은 남성들의 ‘백래쉬’ 현상이 생겨났지만, 이 역시 시대적 적합성과 구성원들의 ‘보편적’ 동의를 얻기는 어려워 보인다. 신앙 담론의 면에서는 여전히 교회 안 구성원들에게 “의사소통적 이성”을 기대하기 어려운 상황이지만, 구성원의 변동과 시절의 도움은 우리에게 ‘기독교 여성주의’를 하나의 담론으로 교회 안에서 들리게 할 가능성으로 작동하고 있다고 본다.

## 2. ‘기독교 여성주의’의 윤리 원칙들, ‘살아내는’ 존재 명령과 ‘살려내는’ 구원 명령

‘기독교 여성주의’는 가부장제도 안에서 사는 방식과 믿음의 내용을 규정하는데 배제된 여성들의 목소리와 시각을 반영하는 것이기에 기본적으로 ‘체제 저항적’일 수밖에 없다. 하지만 이것은 보수주의적 기독교 가부장들의 우려처럼 ‘배타적’인 담론이 아니다. 최용신의 말처럼 그간 남성의 시각만’이 압도적으로 반영되어 있었음에 대한 비판이요 함께 공존하는 새로운 제도 건설을 위해 여성의 시각과 참여를 보장하자는 것이다. 때문에 ‘기독교 여성주의’는 현재 한국에서 주류를 형성하고 있는 급진적 페미니즘의 주장대로 생물학적 남성을 배제한 채 전개하려는 의도가 없다. 물론

남성 배제를 주장하는 급진적 페미니즘의 주장이 아주 설득력이 없는 것은 아니다. 5천 년짜리 견고한 제도를 흔들고 새로운 대안을 만들고자 한다면, 이미 기존 제도 안에서 학습하고 타성에 젖었으며 기득권까지 가지고 있는 남자 구성원들은 배제해야, ‘여성적 대안’이 방해받지 않고 생성될 수 있기 때문이다. 만약 교회 안의 가부장적 담론이 제도와 신념의 결합체로서 세상보다 더욱 견고한 형태로 유지되고 있다면, 그들의 말처럼 교회를 떠나는 것만이 페미니스트 여성 개인이 주체로서 자아를 형성할 수 있는 출발점이 될 수 있을 것이다.

그렇지만 창세기 2장의 “상응하는 파트너”라는 상보적 관계를 신앙적으로 고백하는 크리스천으로서,<sup>37)</sup> 또한 대항 담론을 가지지 않는 권력·지식은 지속적 배제 속에서 결국 타락한다는 사회학적 법칙으로 볼 때도, 비판적 질문이 생긴다. 즉, 여성들로만 이루어진 또 하나의 배타적 집단에서 만들어지는 ‘사상’이 과연 교만과 타락으로부터 자유로운 온전한 사회적 대안이 될 수 있을까? 최근 20대 젊은 남성들(‘이대남’이라고 호명되는)이 페미니즘이라는 말만 들어도 격분하는 ‘현상’은 이러한 질문과 무관하지 않다. 이미 동력을 다한 가부장제의 끝자락에서 태어난 그들은 가부장제의 기득권을 누린 적이 없다(혹은 적다). 오히려 성평등을 주장하는 사회적 흐름과 ‘여성 할당제’ 등 제도적 장치가 같은 나이에 사회로 진입하는 젊은 남성의 불공정한 배제나 누락을 초래한다고 본다. 물론 여성주의적으로 볼 때 ‘이대남’의 독해방식은 아직 잔재하는 구조와 제도의 제한을 보지 못한 까닭이다. 그러나 이러한 현상을 포착하여 2022년 대선에서 정치인들은 ‘이대남’과 ‘이대녀’ 프레임으로 젊은이들을 편 가르기 했다.

37) 청교도들에 의해 확립된 남녀 간 ‘상보론’은 다분히 가부장적 기능 분업과 이를 낭만적으로 위계화하는 것이었기에 본 논문에서 비판한 바 있다. 때문에, 여기서 ‘상보적 관계’에 있다고 한 것은 고정된 남성성, 여성성을 전제한 상보론이 아니라 ‘하나님의 형상을 이루어가기 위해 피조물로서의 인간이 가진 서로 다른 특성들을 발현하고 다른 관점에서 의사소통하며 ‘공동체적 인간’을 이루어간다는 의미이다.

하지만 청년 당사자들(남자와 여자 모두)도, 이 현상을 언론을 통해 접하는 시민도 정작 놓치고 있는 지점이 있다. MZ세대라고 말하는 20~30대의 사회학적 위치는 남녀차이보다 세대적 불이익이 훨씬 더 크다는 사실이다. 물론 근현대적 기획이 중산층 엘리트 남성들의 머리에서 나온 ‘가부장적’ 기획이었음은 틀림없다. 하지만 공적 생산 영역과 사적 재생산(임신과 출산) 영역의 경계를 견고히 하는 방식으로 출발했던 부르주아 사회는 더는 그 칸막이화(compartmentalization)를 유지하기 어렵다.

‘이대남’들은 여자들이 공적 세계로 진출하여 자신들의 자리를 빼앗는다고 아우성치지만, 외벌이 생산노동으로 핵가족이 유지되지 못하는 신자유주의적 자본주의 사회에서 이미 성별 분업은 구조적으로 지속 불가능한 상황임을 그들도 안다. 머리로는 아는데 심정적으로는 분노하게 되는 까닭은 청년층의 사회적 자리가 불안정하고 불투명하기 때문이다. ‘곳간에서 인심난다’고 삶의 자리가 안정적일 때는 남녀노소 할 것 없이 너그럽기 마련이다. 그러나 ‘생존이 시대의 키워드가 된 오늘날, 일상이 하나의 서바이벌 게임처럼 변한 사회에서 살아남기 위해 ‘일단 배제하고 가야 할 공공의 적’을 만들게 되어버린 것이다. 생물학이 운명을 결정하지 않는 시대에, 오히려 역설적으로 생물학적 성에 기반한 ‘간절한 연대’가 일어나고 있는 셈이다. ‘모두가 다 살아남을 수는 없다’는 무한경쟁, 고용유연성의 신자유주의적 원칙은 이십대 젊은이들을 성별로 결집시켰다. 이 점에서 ‘이대남’들의 적대감은 틀렸다. 그러나 ‘이대녀’들의 페미니즘이 급진화한 것도 이 맥락에서 이해해야 한다. ‘같이 살기의 방식’을 위계에서 수평으로, 전쟁에서 평화로, 승자독식에서 공존으로 바꾸는 길을 모색했던 페미니즘의 출발을 생각한다면, 배타적 성별 싸움으로 진행되는 현재의 흐름은 페미니즘을 닮아있기보다는 신자유주의적 사고방식을 닮아있다. 한마디로 페미니즘이 적자생존의 세계에서 유리함을 획득하기 위한 ‘자기

계발 담론' 속에 포획되어 버렸다.<sup>38)</sup>

논자는 젊은이들의 성별 대립 구도나 대중화된 페미니즘의 신자유주의적 포획 구도 속에서 '기독교 여성주의'가 새로운 담론으로 기여할 수 있다고 본다. '미주봄'과 '상호도움'이라는 기독교적 유산을 비판적으로 계승하면서 기독교 여성주의가 제시해야 하는 윤리 원칙은 '나로 살아내고' '너를 살려내는' 생명 운동이기 때문이다. 기독교 경전과 전통 안에는 존재 명령(살아내라)과 구원 명령(살려내라)의 신적 기원을 강조하는 유산들이 가득하다. 생물학적으로도 사회적으로도 죽음과 죽임이 가득한 후기-근대적, 신자유주의적 제도의 끝에서 경합하는 담론들 가운데 '기독교 여성주의'를 하나의 가능성으로 주목해야 할 이유가 여기 있다고 본다.

## V. 나가는 말

지금까지 '기독교 여성주의'가 교회 안에서 하나의 담론으로 자리 잡지 못한 역사적, 사회적, 이념적 배경을 살펴보고, 이 사상이 향후 교회 안에서 담론화될 수 있는 가능성과 필요성을 제시하였다. 논자는 한국 땅에서 반백 년의 역사를 가진 페미니즘이 교회 안에서 담론화 과정을 통해 '기독교 여성주의'라는 담론의 지위를 획득하지 못했던 까닭으로 크게 세 가지를 들었다. 첫째는 긴박하고 위급했던 한국의 근현대사가 진행되는 과정에서 권력을 획득한 주체들의 '위기 담론(이데올로기)'이 다양한 담론들의 경합 과정을 박탈했기 때문이었고, 둘째는 기독교 내부에 강력하게 자리 잡은 '정통 교리' 수호와 '이단 배제'의 인식론적 계보학이 한국 주자학의 풍토와 '친화성'을 가지면서 아예 페미니즘이 교회 안에서 담론화될 여지를 차단했기 때문이라고 보았다. 또한 셋째로, 1세대 페미니즘의 한계가

38) 이 주제에 대한 보다 상세한 논의에 대해서는 백소영, "젠더 갈등의 '선택적 혼종성' 양상에 대한 신학 윤리적 제언," 『기독교사회윤리』 43(2019), 123-151을 참조.

기도 했고 계몽주의적 여성 이해와 성서적 여성관을 분리하여 받아들였던 교회 여성들의 한계이기도 했던바, 법적이고 제도적인 인권이 평등하게 보장된다면 그것이 성평등이라고 믿으며 여권 운동을 전개하는 과정에서, 가부장제의 이데올로기 속에 배치된 여성의 제도적 제한을 파악하지 못했던 것이었다.

본론에서 인용했던 미셸 푸코의 성찰처럼, 내부에 존재하지 않는 언어는 포착할 수 없기에 아예 담론화 과정을 거칠 수 없다. 초기 기독교 공동체(교회) 안에는 ‘기독교 여성주의’를 담론화할 풍부한 유산이 존재했음에도, 교부들이 권력-지식을 독점하는 과정에서 배제된 계보학을 확인하며, 논지는 여성주의적(소피아적) 유산들을 다시 교회 내부로 가져와야 한다고 주장했다. 기독교에서는 2세기 이후로 쭉, 한국교회의 상황에서는 전무했던 ‘소피아 전통’을 교회 안에서 담론화하는 것이 가능한 이유로 논자는 최근 변화하는 사회변동에 주목했다. 후기 상태로 진입한 자본주의적 근현대 사회 제도는 전문성의 면에서나 경제적 안정성의 면에서 더는 여성을 ‘전통적 자리’에 배치할 수 없기에 이를 정당화하는 이데올로기들이 힘을 얻을 수 없는 현실이다. 사회에서 불고 있는 페미니즘의 대중화는 이런 시절을 반영한다. 이러한 변화는 교회의 존속에도 영향을 미칠 것이며, 결국엔 교회 역시 페미니즘을 내부적 담론으로 성찰하되 기독교적 정체성과 만나게 하는 과제에 직면할 수밖에 없다.

이러한 때에, 개별 학자나 교회 ‘밖’의 조직을 중심으로 축적해온 ‘기독교 여성주의’의 주제와 내용을 교회 ‘안’으로 가져오는 작업은 교회의 미래 생존은 물론 유의미한 사회적 역할을 위해서도 도움이 되는 행보일 것이다. 무엇보다 먼저, 교회 내부에서 평신도를 포함한 구성원들 간에 ‘기독교 여성주의’ 담론화 과정을 시작하는 것은 ‘살아내라’는 존재 명령을 가리고 여성에게 제한된 배치를 경전의 권위로 지속하면서 점점 젊은 세대들의

의미와 멀어지는 교회의 성차별적 인간상을 극복하는 기회를 제공할 것이다. 또한, 이러한 내부적 담론화 작업을 통한 교회 구성원들의 인식론적 깨달음은 후기-근대 사회의 개인주의적 인간상과 적자생존의 문명적 흐름에 대안이 되는 교회의 사회 선교적 사명(살려내라)을 실천하는 동력이 될 수 있다. 이것이 현존하는 시스템 바깥의 시각과 언어로 우리의 유산 안에서 권위 있는 근거를 찾아내고 실천적 방법론을 제시하는 ‘기독교 여성주의’가 교회 담론으로 자리 잡음으로서 기여할 수 있는 몫이요 가능성이 있다고 믿는다.

## 참고문헌

- 김진호. “모두에게 파괴였던 시간의 바깥.” 권지성 외. 『혐오와 한국교회』. 서울: 삼인, 2020.
- 백소영. “지구화시대 도시 개신교 신자들의 ‘의미 추구’: 1990년대 이후 수도권 신도시 지역 ‘복음주의적 초교파 교회’로 이동한 개신교 신자들을 중심으로.” 『탈경계인문학』 2-1(2009), 77-110.
- 백소영. 『엄마되기, 힐링과 킬링 사이』. 서울: 대한기독교서회, 2013.
- 백소영. “젠더 갈등의 ‘선택적 혼종성’ 양상에 대한 신학 윤리적 제언.” 『기독교사회 윤리』 43(2019), 124-151.
- 백소영. 『기독교 허스토리』. 서울: 비아토르, 2022.
- 양현혜. “근대 한국 사회의 변혁과 기독교 여성.” 『여성신학사상』 6(2008), 143-169.
- 유달영. 『농촌계몽의 선구 여성 최용신 소전』. 서울: 성서조신사, 1937.
- 최연정. “미국 여성 운동의 세대간 ‘단절’과 종교적 배경.” 『종교학 연구』 25(2006), 67-91.
- 한국기독교역사연구소 편저. 『한국기독교의 역사 II』. 서울: 기독교문사, 1990.
- 허경. “미셸 푸코의 ‘담론’ 개념·‘에피스테메’와 ‘진리 놀이’의 사이.” 『개념과 소통』 9(2012), 5-32.
- Daly, Mary. *The Church and the Second Sex*. 황혜숙 역. 『교회와 제2의 성』. 서울: 여성신문사, 1994.
- Evans, Sara, M. *Born for Liberty: A History of Women in America*. 조지형 역. 『자유를 위한 탄생: 미국 여성의 역사』. 서울: 이화여자대학교 출판부, 1998.
- Fiorenza, Elisabeth. *In Memory of Her: A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*. 김애영 역. 『크리스찬 기원의 여성신학적 재건』. 서울: 종로서적, 1986.
- Foucault, Michel. *Surveiller et punir*. 오생근 역. 『감시와 처벌-감옥의 역사』. 서울: 나남출판사, 2003.
- Foucault, Michel. *L'Ordre du Discours*. 허경 역. 『담론의 질서』. 서울: 세창출판사, 2020.

- Habermas, Jürgen. *Vom sinnlichen Eindruck zum symbolischen Ausdruck*. 홍윤기 역. 『의사소통의 철학-현대 독일 철학의 정신 8인과의 대화』. 서울: 민음사, 2004.
- Lipovetsky, Gilles. *La troisième Femme*. 유정애 역. 『제3의 여성』. 서울: 아고라, 2007.
- Ryken, Leland. *Worldly Saints-The Puritans As They Really Were*. 김성욱 역. 『청교도-이 세상의 성자들』. 서울: 생명의 말씀사, 2003.
- Chung, Chai-sik. *A Korean Confucian Encounter with the Modern World*. Berkely: The Regents of the University of California, 1995.

논문투고일: 2023년 02월 28일

심사개시일: 2023년 03월 16일

게재확정일: 2023년 04월 11일

---

• 국 문 초 록 •

---

이 연구는 '교회 담론'으로서 '기독교 여성주의'의 가능성을 모색하며, 이를 위해 먼저 '기독교 여성주의'가 교회 내부적 의사소통의 언어로 존재하지 못했던 역사적, 사회적 원인을 추적한다. 연구자는 한국 근현대사의 '위기 이데올로기' 생산 집단의 담론 독점화, 근대화가 맞물린 상황에서 유입된 개신교 신학이 가부장적 배치를 가림으로써 여성주의적 성찰을 간과한 부분을 주요한 실패 원인으로 보았다. 그러나 '기독교 여성주의'가 교회 담론으로 자리 잡을 가능성의 근거로, 본 연구는 그동안 배제되었던 여성주의적 '소피아 전통'의 역사적, 신학적 재건과 성찰의 제한이 점점 줄어드는 후기근대적 사회 상황의 변동을 주목했다. 이러한 관찰에 근거하여, 결론적으로 본 논문은 '기독교 여성주의'가 가부장적 교회 안에 성평등을 이룰 수 있는 지식으로 공헌하고, 또한 이기주의의 양상을 보이는 현 사회에 공동체적인 대안 담론을 제공할 수 있을 것으로 전망하였다.

**주제어:** 기독교 여성주의, 교회 담론, 담론 이론, 한국 개신교, 소피아 전통

---